

التصوف والسلطة بالمغرب الموحدي
مساهمة في دراسة ثنائية الحكم والدين في النسق المغربي الوسيط
للدكتور محمد الشريف

د. مصطفى بنسباع
كلية الاداب - تطوان

أصل هذا الكتاب الذي نقوم بقراءته[1]، مبحث من أطروحة جامعية نال بها صاحبها دكتوراه الدولة في التاريخ، موضوعها "دراسة وتحقيق كتاب المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد لأبي عبد الله محمد التميمي الفاسي"[2]، ارتأى صاحبها نشر هذا المبحث في كتاب مستقل، بعد أن نشره ضمن القسم الأول من أطروحته الأصلية ذات القسمين، معللا إعادة نشره بكونه "دراسة قائمة بذاتها". فقام بـ"تدقيق بعض معطياتها"[3] ونشرها عساها "تسهم في تجلية بعض الجوانب الغامضة التي ما فتئت تلف موضوع: ثنائية الحكم والدين في النسق المغربي الوسيط"[4]

قسم المؤلف كتابه إلى تقديم وستة مباحث، يسجل في بداية التقديم أن التصوف لعب دورا مهما في تاريخ الغرب الإسلامي عموما والوسيط خصوصا. ويلاحظ أنه رغم بداية التصوف المتواضعة في

---

[1]- منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، ط 1، طوب بريس، الرباط، 2004، 104 ص.

[2]-منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، سلسلة الأطاريح الجامعية (4)، ط1، طوب بريس، الرباط، 2002.

[3]- التصوف والسلطة بالمغرب الموحدي، ص 5

[4]- نفس الصفحة

المغرب، إلا أنه سرعان ما أصبح قوة في المجتمع المغربي: قراه وحواضره، منتشرا بين مثقفيه، بل إنه "فرض وجوده على الدولة نفسها منذ نهاية القرن الهجري السادس /الثاني عشر للميلاد"[1].

ينبه المؤلف القارئ إلى أنه لن يقف عند أسباب وخلفيات هذا "الاكتساح الصوفي" بل يسجل قضية أساسية - في تقديره - مفادها أن هذا الانتشار أفرز "سلطة رمزية" مثلت نوعا من "الحَكَم البديل" للسلطة القائمة[2] لافتا الانتباه إلى أن المعارضة طوال العصر الموحدي كان يتزعمها متصوفة من جهة، ومدعو المهدية من جهة أخرى، ومنبها إلى أن الخلفاء الموحدين لم تغب عنهم هذه الحقيقة، لذلك حاولوا الاستفادة من التيار الصوفي بتنظيمه واحتوائه وضبطه والتحكم فيه، مستثمرين شعبية أقطابه عند العامة، ومحاولين توظيفهم كقوى سياسية لتوطيد سلطتهم.

أما المنهج الذي يجب انتهاجه - في رأي المؤلف - للبحث في علاقة المتصوفة بالسلطة الموحدية فقد حدده في ثلاث نقط هي:

1- وضع هذه العلاقة في إطارها الصحيح.

2- رصد مختلف جوانبها الاجتماعية والسياسية والدينية.

3- تحديد الدوافع التي حتمت مواجهة التيارات الصوفية للجهاز السياسي الموحدي، أو عاضدته وشدت أزره".

في القسم الموالي للتقديم[3] يشير المؤلف إلى أنه لا يهدف إلى مناقشة قضية تحقيب تاريخ التصوف في المغرب، بل ذكّر فقط ببعض قنوات دخول التصوف إلى بلاد المغرب. فأرجع حدوث ذلك - اعتمادا على

---

[1]- ص 3.

[2]- كذا في المتن.

[3]- سنعود لمناقشة لماذا سمينا هذا القسم قسما وليس مبحثا، حسب تعبير المؤلف، وذلك في الجزء المخصص لملاحظات على الكتاب، من هذه القراءة.

"الدراسات المتخصصة" - إلى أواخر العصر المرابطي[1]، الذي عرف أزمة عامة، إلا أنه ينبه إلى وجوب التمييز بين الوجود المبكر للسلوك الزهدي بالمغرب وبين التصوف باعتباره "مذهبا" و"نسقا" فكريا وسلوكا يعبر عن فئة اجتماعية بعينها، مستطردا أن ازدهار واكتساح التصوف للمغرب يعود إلى الحضور الزهدي في الأندلس وانتشار مؤلفات الزهد والرقائق ومجهودات بعض العلماء، مسميا منهم أبا عمر الطلمنكي[2].

ثم يحدد ثلاث قنوات متزامنة دخل عن طريقها التصوف إلى المغرب، وهي: المشرقية والإفريقية والأندلسية. معنى هذا أن التصوف قد ظهر في المغرب متأخرا عن الثلاثة السابقين. إلا أن المؤلف يميل إلى افتراض أن الظاهرة لم تتأخر في المغرب، وإنما الذي تأخر هو تدوينها[3].

يعتبر القناة المشرقية مصدر التأثير المباشر، نظرا لأن المشرق منطلق التصوف وهو مقصد المغاربة للحج وتلقي العلم والتجارة، مما جعلهم يعودون إلى المغرب متأثرين بأفكار وسلوك ومؤلفات الصوفية، مشيرا إلى أمثلة من "المستفاد" و"التشوف"[4]؟!.

---

[1] - راجع الهامش 13 من هذه القراءة.

[2] - ص 9-10

[3] - ص 10-11

[4] - هذان الكتابان مصدران ذوا أهمية في دراسة التصوف خلال العصر الذي يهتم به صلب كتاب المؤلف، لكن فائدتهما قليلة لدراسة الحقبة المبكرة من تطور الحياة الروحية من زهد وتصوف في الغرب الإسلامي، مقارنة مع كتب التراجم المغربية الأندلسية السابقة زمنيا، من أخبار الفقهاء والمحدثين مرورا بالجذوة والغنية وترتيب المدارك والبغية إلى الصلة. راجع مقالات Manuela Marin التالية:

- THE EARLY DEVELOPMENT OF *ZUHD* IN AL-ANDALUS in SHICA ISLAM, SECTS AND SUFISM, edited by Frederick De Jong, Publications of the M.Th. Houtsma Stichting (Utrecht) 1992.

أما عن القناة الإفريقية، فيشير إلى وجود صوفية بإفريقية منذ القرن الهجري الثالث/9م، بل إنهم بدأوا يشكلون جماعات في مساجد ورباطات، ويستدل على قوة النشاط الصوفي في القرن الهجري الرابع بظهور خلاف بينهم وبين فقهاء مالكية. أما القرن الهجري الخامس فقد عرف - في رأي المؤلف - "محاولات للتوفيق بين التصوف وبين مبادىء المذهب المالكي"[1]؟! كما أن شيوخا من إفريقية هاجروا خلال النصف الثاني من القرن الهجري الخامس إلى المغرب فساهموا في نشر التصوف هناك[2].

يقول المؤلف أن دور القناة الأندلسية لا يخفى حسب كتب التراجم في نقل "التأثيرات الزهدية" و"الميولات الزهدية" حسب عدد من الدراسات الحديثة. وذلك منذ الفتح حتى القرن الهجري الخامس / 11م، مرجحا أن خميرة تلك الميولات انبثق منها "مذهب صوفي" قبل القرن الخامس، كما انتشرت مؤلفات صوفية مشرقية، مثل "قوت القلوب" و"الرعاية لحقوق الله"، كما ظهرت مراكز لنشاط الصوفية مثل ألمرية ابن العريف وإشبيلية ابن برجان وقرطبة، مشددا على عدم إغفال "أهمية القاضي أبي بكر بن العربي (ت. 543 هـ/1148م) أحد أبرز الذين أدخلوا "

- ZUHHAD DE AL-ANDALUS (300/912-420/1029) AQ. XII. 1991.

- ABU SAID IBN AL-ARAABI ET LE DEVELOPPEMENT DU SOUFISME EN AL-ANDALUS, Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée sommaire n¡ 63-64 (1992/1-2.

[1] - من المعلوم أنه ليس هناك تنافر بين التصوف والمذاهب الفقهية عموما ومنها المذهب المالكي، حتى يعرف القرن الهجري الخامس "محاولات للتوفيق بين التصوف وبين مبادىء المذهب المالكي" لأن لكل منهما مجاله الخاص، فالفقه مجاله التشريع والتصوف ينطوي على أفكار عقدية وسلوك، فإذا كان هناك خلاف بين فقهاء مالكية وصوفية فإن الأمر يتعلق بعقائد وسلوك وليس بالتشريع.

[2] - ص 12،13،14،15

إحياء علوم الدين" إلى الغرب الإسلامي[1]، كما استمر انتقال شيوخ التصوف عبر المضيق خاصة بعد فشل ثورة ابن قسي، ليختم المؤلف هذا القسم بالقول بأن التأثير الصوفي للقنوات الثلاث السابقة، ما كان لينجح في المغرب لولا الأزمة التي كان يعرفها على جميع الأصعدة أواخر العصر المرابطي.

في المبحث الثاني المعنون بـ "الممارسات الصوفية لابن تومرت حسب الإستوغرافية الموحدية" يبرز المؤلف أن هذه الأخيرة حاولت أن تضفي على ابن تومرت "طابع الولاية والكرامة" مرجحا أن إعادة التركيب التاريخي للمنحى الصوفي عند ابن تومرت قد حدث في بداية القرن السابع 13/ م رابطا بينها وبين ظهور ما سماه "طوائف" صوفية، وانتشار ظاهرة زيارة أضرحة الصالحين للتبرك بها، مثل ضريح أبي مدين، بالعباد[2]. فرغم أن الكتابة التاريخية المرينية الرسمية حاولت التشكيك في المنحى الصوفي لابن تومرت، إلا أن مفعول دعاية الكتابة الموحدية قد أثر في المؤرخين اللاحقين، مغاربة كابن خلدون، ومشارقة كابن خلكان[3]. من جانب ثان يعتبر المؤلف قصة لقاء ابن تومرت بالغزالي، إعادة كتابة تاريخية لاحقة تصب في نفس الاتجاه، مثلها مثل ترسيم الخلفاء الموحدين زيارة قبر ابن تومرت وتشجيعهم زيارة بعض الرباطات التي بنوها، اعتبارا لعلاقتها بابن

[1] - صحيح أن ابن العربي قد أدخل إحياء علوم الدين إلى الأندلس، لكن لا يمكن اعتباره ناشرا للتصوف بالغرب الإسلامي، فالقضية ما تزال في حاجة إلى مزيد بحث من خلال تراث الرجل وخاصة كنابه سراج المريدين، نقول هذا الكلام مع علمنا بأن بعض المصادر والدراسات جعلت لابن العربي مكانا في سلسلة السند الصوفي بالغرب الإسلامي.

[2] - ص 21،22،23

[3] - 23،24

تومرت، وذلك استغلالا لظاهرة زيارة أضرحة الصالحين ورفعا لابن تومرت إلى درجتهم.

بعد هذا يستمر المؤلف في دحض فكرة كون ابن تومرت قد تصوف، وذلك من خلال قضية تداول مرشدة ابن تومرت بين صوفية القرون اللاحقة، وبالأخص ابتداء من القرن الهجري الثامن / 14 م وتأليف صوفية لشروح عليها، متوقفا عند شرح ابن عباد الرندي (ت. 792 ه) واستمرارا في القرن الهجري التاسع / 15م. ثم عاد المؤلف للنقاش الذي دار بين ابن عباد وأبي إسحاق الشاطبي حول ضرورة أو عدم ضرورة الشيخ للمريد، ليخلص المؤلف انطلاقا من المصادر التي اعتمدها إلى كون ابن عباد في موقفه من هذه القضية "قد يكون اعتمد على الدلائل التي استعملها ابن تومرت"، خاصة الأثر الذي ورد في المرشدة والقائل " من لا شيخ له فشيخه الشيطان". ليستنتج المؤلف من ذلك " أن توافق طروحات ابن تومرت وطروحات بعض شيوخ التصوف في القرن الهجري الثامن / 14 م، وبالأخص فيما يتعلق بضرورة الشيخ للمريد "يبين حيوية الفكر التومرتي"[1] خاتما هذا المبحث بالحديث عن "لغز" المرشدة، حيث يرى أن عدم "انتشارها في الأوساط الصوفية الموحدية يبقى لغزا محيرا"[2].

في المبحث الثالث الذي عنونه المؤلف بـ "فترة الخليفة عبد المؤمن بن علي: سياسة قمعية-احترازية تجاه المتصوفة"، يعلل المؤلف سياسة عبد المؤمن حيالهم بقوة وتوقيت اندلاع ثلاث ثورات صوفية تزامنت مع بداية عهده، مما جعل "الحيطة والصرامة والتنافر والتباعد من سمات سياسته تجاههم"؛ تلك الثورات هي: ثورة المريدين وثورة ابن هود وثورة

---

[1]- ص 27، 28. هل حقيقة يعتبر توافق طروحات شخصين دليلا على حيوية فكر أحدهما؟

[2] ص 28

يدر الدكالي[1].، لذلك - يقول المؤلف- انتهج عبد المؤمن سياسة قمعية تجاه الصوفية، تبدأ بالمراقبة، فالوضع تحت الإقامة الجبرية، ممثلا لذلك بحالات عبد الجليل بن ويحلان وأبي شعيب الأزموري وأبي يعزى، ثم الاستنطاق الذي يرى المؤلف أنه المقصود بما تسميه المصادر بالمناظرة [2]. تلك السياسة نفسها انتهجها ولاة عبد المؤمن في الأقاليم، مثال ذلك والي أزمور. ثم عاد المؤلف ليعطي أمثلة عن الإقامة الجبرية لعبد الجليل بن ويحلان، والمناظرة والاستنطاق لأبي شعيب الأزموري والحبس لأبي يعزى[3]، بل إن عبد المومن اغتال أبا عبد الله محمد بن الأصم وأبا محمد صالح بن ومليل الجراوي[4]. تلك السياسة القمعية جعلت الصوفية يحاولون تفاديها؛ فمنهم من هرب ومنهم من اختفى لمدة معينة ومنهم من عمل على "التزام السرية في نشاطاتهم"[5]. بعد هذا يعود المؤلف للحديث عن سجن عبد المؤمن لأبي الحسن علي بن حرزهم وأبي إبراهيم إسماعيل الخزرجي، ويستنتج من كل ذلك أن سياسة عبد المؤمن تلك " نجحت في لجم تطلعات المتصوفة السياسية". حتى أن بعضهم بدأ يدعو للخلفاء الموحدين ويصفهم بلقب أمير المؤمنين ويدعوهم إلى منزله، بل منهم من أصبح من حاشية عبد المؤمن[6]. ثم يختم هذا المبحث بالقول بأن عبد المؤمن جمع في شخصيته بين صفات الحاكم المستبد وصفات الزاهد

---

[1] - ص 31،32

[2] - هذا الفهم فيه نظر.

[3] - ص 33،34،35،36

[4] - ص 37

[5] - ص 38

[6] - ص 39

والورع، وينصح المؤلف القارئ بالفصل بين صفاته الشخصية وبين صفاته كرجل دولة لفهم ذلك التناقض[1].

في المبحث الرابع الذي عنونه بـ " الخليفة أبو يعقوب: صرامة مع نزوع نحو المرونة تجاه المتصوفة" يشتكي المؤلف من قلة المعطيات التي تقدمها المصادر عن علاقة هذا الخليفة بالمتصوفة، ومع ذلك يؤكد أن تلك العلاقة ظلت متوترة، رغم محاولة الخليفة استمالة بعض شيوخ التصوف، إلا أن الصوفية نهجوا أسلوب مقاطعة السلطة، مما أدى إلى العنف في بعض الأحيان. فيبدأ بمثال محمد بن موسى الأزكاني الذي حاول أن يتمرد بصفرو، فقمعه والي فاس ابن حسون، وينتقل إلى يحيى الصنهاجي الذي نصحه أحد أصدقائه بمغادرة البلد خوفا عليه، دون أن نعلم سبب ذلك، أما المثال الثالث فهو عبد الله القطان، شيخ ابن العربي الحاتمي، الذي نقل لنا أخبارا عن تجاسر شيخه على قواد ووزير بل وخليفة الموحدين[2]. وخلص المؤلف إلى أن علاقة الطرفين تميزت بالمضايقة من طرف السلطة وبالانقباض من طرف الصوفية؛ وقدم أمثلة عن متصوفة عرضت عليهم وظائف حكومية فرفضوها: كالولاية والقضاء والحسبة[3]، وآخرين رفضوا حضور مجالس الأمراء أو هباتهم وطعامهم وصلاتهم، رغم تطبيب أحدهم لابن الخليفة[4]. ورغم كل هذا التنافر - يقول المؤلف- فهناك إشارات إلى انفراج في العلاقة بين الطرفين، مثل ذلك يسكر بن موسى الجراوي الذي تصفه المصادر بـ " الدين والفضل والزهد والورع والمجاهدة والتقشف" فقد ولي وظيفة عمومية، لكن لا

---

[1]- ص 40

[2]- ص 44

[3]- ص 45، 46

[4]- ص 46

يلبث المؤلف أن يورد معلومات تدل على توتر علاقته بالسلطة لدرجة التشكيك في ولائه لها واتهامه بعدم الدعاء للخليفة في الخطبة، ومن ثم عزله عنها[1]. يعود المؤلف بعد ذلك مرة أخرى للحديث عن الجانب الصدامي من علاقة الطرفين، ممثلا في ثورة "عتاب" وما تلاها من قمع لأتباع هذا الثائر والذين كانت لهم علاقة مباشرة برباط شاكر"[2]، ثم تحدث عن ثورة علي بن محمد بن رزين الجزيري التي يقول عنها "ثار على الموحدين منكرا عليهم انحرافهم عن تعاليم المهدي"

في المبحث الخامس الذي عنونه بـ "الخليفة أبو يوسف يعقوب المنصور: سياسة استقطاب المتصوفة، ومحاولة ترسيم الممارسة الصوفية". يلاحظ المؤلف اختلاف سياسة هذا الخليفة عن سابقيه حيال الصوفية، نظرا لكونه كان مقتنعا "بحقيقة اكتساح رجال التصوف للنسيج المجتمعي المغربي بمركبيه القروي والحضري" مستدلا على وجود تيار صوفي، ذي أهمية كبيرة، بفاس ونواحيها، بإفراد التميمي تأليف خاص له هو "المستفاد" معللا ذلك الاكتساح بكون السلطة فرضت "العقيدة التومرتية بنزعتها العقلية الجافة"؟! [3]، مضيفا أن الحاكم الموحدي كان "متعصبا" و"متغطرسا" بينما الصوفي اتسع مجال اتصاله بالعامة البسطاء، وأصبح التصوف قوة اجتماعية، بعد أن تحول من فردي إلى جماعي منظم، لذلك حاول الخليفة الموحدي استثماره في الجهاد وفي صراعه مع فقهاء المالكية. بعد ذلك يورد نصوصا عن مراقبة ووضع المنصور الموحدي للصوفية تحت الإقامة الجبرية، ومباشرة بعد ذلك يورد نصوصا أخرى لكل من المراكشي وابن عبد الملك وابن أبي زرع

[1]- ص 47-48

[2]- ص 48، 49، 50

[3]- ص 55

تتحدث عن الجانب الودي المناقض لسياسة المنصور السابقة[1]، ثم يخلص إلى أن سياسة المنصور تجاه المتصوفة يمكن حصرها في العناصر الثلاثة التالية:

1- البعد الاجتماعي والأخلاقي في إصلاحاته، و"هي ميادين تحرك المتصوفة بامتياز"، "وقد قابلها المتصوفة مبدئيا بموقف إيجابي"[2]

2- البعد الجهادي في سياسته الأندلسية: فقد عمد لإشراكهم في الجهاد في الأندلس، نظرا لقدرتهم الكبيرة على تعبئة الجماهير في هذا الاتجاه. فالجهاد -كما يقول المؤلف- كان قضية مشتركة بين الطرفين[3].

3- سياسة ترسيم التعليم الصوفي وتنظيم التيار الصوفي في طوائف. يورد المؤلف مثال أبي العباس السبتي الذي استقطبه الخليفة للتدريس بمراكش، والذي اعتبره المؤلف "نوعا من الالتزام الضمني مع السلطة الموحدية" من طرف أبي العباس الذي كان من "طلبة الحضر". كما كانت "تربطه صحبة ببعض الأطر المخزنية الموحدية ومن بينها صاحب دار الإشراف بكر بن يوسف الكومي"، إضافة إلى أنه " كان يتمتع برسم في بيت المال". ومع هذا - يقول المؤلف- فإن "مواقفه من السلطة الموحدية يطبعها نوع من الغموض والتناقض" معللا ذلك بتطور مواقف الشيخ، نظرا لعيشه مدة ستين سنة بمراكش[4] أو لاحتمال كون السلطات الموحدية تراقب "نوعية التعاليم المقدمة من طرف أبي العباس"، ليقرر المؤلف في النهاية أن "المصادر تشير إلى حصر نشاطه التعليمي في مجالي النحو والحساب بعيدا عن التصوف وقضاياه" ثم يوجه المؤلف نقدا

---

[1] - ص 56-57

[2] - ص 58

[3] - ص 59

[4] - هل حقيقة أن أفكار شخص ما تتطور إذا عاش مدة طويلة في مكان معين؟

لبعض الباحثين الذين يرون في هذه العلاقة بين المنصور وأبي العباس "علاقة حميمية" ليقرر أنها سياسة من المنصور ليتمكن من "مراقبة التأثيرات التي يمكن أن تكون لهذا المتصوف في أوساط السكان"[1]. بعد أبي العباس يورد المؤلف مثال عيسى بن عبد العزيز يلبخت الذي كان على قدر كبير من العلم ومنقبضا في نفس الوقت، لكن المنصور ألحقه بقصره، وبذلك يقول المؤلف "لم يكن الخليفة المنصور يرمي، في نهاية المطاف، سوى مراقبة نشاط الصوفي العام ووضعه تحت مراقبة رسمية"، وبعد أن قدمه الخليفة للخطبة بالجامع الأعظم، يضيف المؤلف "ومن دون شك كان هذا التعيين قد سمح مباشرة بمراقبة تعاليمه"[2]. بعد هذا أورد المؤلف في الهامش مثالين آخرين لصوفيين أحدهما هو عبد الرحمان السهيلي والثاني عبد الله بن محمد الحجري، استدعاهما المنصور لمراكش[3]

ويستدل المؤلف على فشل سياسة "الموحدين في ترسيم تعليم المذهب الصوفي" بإنشاء أبي الحسن علي الشاري السبتي مدرسة بسبتة سنة 635 هـ/1238م، معترفا بأن المصادر لم تصف الشاري بالمتصوف، لكنه عاد ليقول بأن الشاري كانت له معرفة كبيرة بالتصوف اكتسبها من صلته وتتلمذه على صوفية كبار أمثال أبي عبد الله الفندلاوي ابن الكتاني وأبي الحسن بن الصائغ السبتي وأبي الصبر أيوب الفهري، ويستنتج من

---

[1]- ص 59-60-61-62

[2]- ص 63-64.

[3]- ص 64-65. الملاحظ على ما كتبه المؤلف من العنصر رقم 3 من ص 59 إلى نهاية الهامش 1 من ص 65 إنما يتعلق بسياسة وضع الصوفية تحت الإقامة الجبرية بالعاصمة، والتي سنها عبد المؤمن مع عبد الجليل بن ويحلان، ولا علاقة له بما سماه المؤلف بسياسة ترسيم التعليم الصوفي.

ذلك أنه بعد إنشاء مدرسته قرر إعطاء "الأولوية لتدريس المؤلفات الصوفية" بها، نظرا لتأثره بهؤلاء[1]، محيلا على الذيل والتكملة[2].

يعتبر المؤلف أن الخليفة المنصور "قد أبان عن ذكاء سياسي كبير" عند تغييره سياسة الموحدين تجاه الصوفية، وذلك بمنحه "امتيازات" لبعض شيوخ التصوف، كما منع وأحرق كتب فروع الفقه المالكي؛ هذه الإجراءات "تم استقبالها بحفاوة من أصحاب التصوف"، بل إن المؤلف يذهب إلى أنه "يجب ألا تعزب عن بالنا القيمة الرمزية" للإجراء الأخير في أوساط المتصوفة، فهو يعتبر هذا العمل "هجوما مباشرا على الفقهاء المالكية" لأنه " نفس العقاب الذي فرضوه على أتباع المذهب الغزالي؟! و"إحيائه" تجلى نجاح هذه السياسة تجاه الصوفية في "كثرة توافدهم" على مراكش، بل بدءوا يساهمون في ضمان ولاء العامة للسلطة، بتوليهم كتابة عقود بيْعات مدنهم للخليفة. ويرى المؤلف أن سياسة المنصور "التقاربية" هذه "مع التيار السني؟! في التصوف" هي ما يفسر ادعاء بعض المصادر "انتماء الخليفة الموحدي للتيار الزهدي" إلا أنه يعود ليقول بعدم نفي "وجود نماذج" ظلت مقاطعة للسلطة ولأعطياتها، بل تطرفت لحد انتقاد الموحدين علانية، مما أدى إلى ملاحقتها وسجنها، مثال ذلك أبو إبراهيم الرجراجي[3].

---

[1] - ص 65-66.

[2] - نص صاحب الذيل والتكملة يتحدث عن كتب علوم الشرع وغيرها لدرجة أنه لا يستطيع إحصاءها كما يقول في اليت التالي:

وليس بوسعي أن أجيء بذكرها — مفصلة إذ ليس تحصى لها عدا

وليس عن التصوف فقط، وقد عدد منها التفسير والسنن و الإعراب واللغة و التذكير وأخيرا التصوف.

[3] - ص 66-67-68-69.

يعود المؤلف إلى تأكيد تميز سياسة المنصور عن سابقيْه تجاه الصوفية في كونها "سياسة المهادنة والمحاباة والتودد كإجراء تكتيكي في إطار سياسة المراقبة". ثم أعطى أمثلة عن تلك السياسة باستدعاء المنصور للشيخ أبي مدين إلى مراكش بوشاية مفادها أن "له شبها بالإمام المهدي" منبها إلى أن هذه التهمة ألصقتها المصادر بابن قسي وابن هود من قبل، وابن الفرس والجزيري من بعد[1].

خصص المؤلف فقرة للحديث عن ابن الفرس الذي كان يحضر مجلس المنصور، ليستمر في الحديث عن ثورته، حيث "انتحل الإمامة مدعيا أنه القحطاني"[2]. ثم تطرق لثورة استمرت إلى عصر المستنصر "تزعمها شخص يدعي أنه عبيدي مهدي من أبناء العاضد آخر الخلفاء الفاطميين" مقررا أنه "صوفي المنحى" مستدلا على ذلك بشهادة المراكشي التي جاء فيها " لأن هذا الرجل كان كثير الإطراق والصمت حسن الهيئة لقيته مرتين، فلم أر فيه أكثر من شهدته من المتشبهين بالصالحين مثله في الآداب الظاهرة، من هدوء نفس وسكون الأطراف ووزن الكلام وترتيب الألفاظ ووضع الأشياء مواضعها مع الرياضة[3] المفرطة". ومع أن الثائر قتل سنة 610 هـ إلا أن ثورته تجددت بقيادة شخص آخر "ادعى بدوره أنه عبيدي وتسمى بالفاطمي" ولا يستبعد المؤلف "أن يكون أحد أنصار الثائر السابق أو من أقاربه" لكن الأمر انتهى بمقتله سنة 621 هـ. ثم أشار المؤلف إلى ثائر ثالث كان ذا خلفية عصبية قبلية قتل أيضا سنة 618، مستطردا أن "ما يجب التنصيص عليه... هو استناد هؤلاء الثوار على مرجعية مهدوية وادعائهم بأنهم عبيديين فاطميين" مضيفا أنه "من

[1] - ص 69-70.

[2] - الصواب أن هذا الثائر ظهر في عصر الناصر، مما تجاوز زمنيا هذا المبحث الخامس.

[3] - أضاف المؤلف من عنده بعدها ما يلي [الروحية]

المعلوم أن صلة التصوف بالتشيع أصبحت الآن حقيقة تاريخية مؤكدة كما تثبت ذلك الأبحاث الجادة"[1]

في المبحث السادس المعنون بـ "التصوف خلال الانحلال الموحدي: هيكلة الطوائف الصوفية"، وبعد تعليل المؤلف انحلال الخلافة الموحدية بسببي هزيمة العقاب ونبذ الإيديولوجية التومرتية، يضيف إلى ذلك "كثرة الثورات ذات المرجعية الصوفية المهدوية"[2]، مفضلا الاقتصار على حالتي أبي إسحاق إبراهيم البلفيقي ابن الحاج، والتي مفاد الرواية الأولى حولها: أن اجتماع عدد كبير من المريدين حول البلفيقي قد دفع بعض فقهاء ألميرية إلى "نصح" الخليفة المستنصر بإشخاصه إلى مراكش. أما الثانية فلجوء السكان إلى البلفيقي بعد أن قام المشرف الموحدي على ألمرية و"أحدث على الناس أحداثا منكرة" فشكى المشرف الوضعية إلى الوزير ابن جامع، وأن البلفيقي له أتباع وأعوان و"لا يؤمن من جانبه الثورة على السلطان"، فأبلغ الوزير الخليفة بالأمر، لكنه اكتفى بتغريب البلفيقي إلى مراكش لأنه "فهم الأثر العكسي الذي من الممكن أن يخلفه تعامل صارم مع الشيخ بسبب صيته ومكانته لدى العوام"، رغم أن البلفيقي كان ينفي نيته في الثورة على الموحدين"[3].

يرى المؤلف أن سياسة الموحدين خلال مرحلة الانحلال كانت ذات وجهين: الأول، حاولوا إضعاف "الطوائف الصوفية المنظمة" لمنعها من التحالف مع المرينيين. الثاني: حاولوا الحد من تأثير التصوف المنظم في "رباطات".

---

[1] - ص 70-71-72-73

[2] - ص 77-78.

[3] - ص 78-79.

وقد نهجوا في سبيل تحقيق ذلك سياسة أسلافهم المتمثلة في "إضفاء الامتيازات على بعض أشياخ التصوف" وضرَب المؤلف لذلك مثلين: أولهما، علاقة المأمون بشيخ رباط "تيط"، وثانيهما علاقته بالشاعر المتصوف ابن خبازة الذي استعان به في صراعه على السلطة مع المعتصم، وولاه خطة الحسبة مقابل مدائحه[1].

إلى جانب هذا الوجه الودي من علاقة المأمون بالصوفية، كان هناك وجه غير ودي، ضرب له المؤلف مثلين كذلك، أولهما علاقة الخليفة بالشاعر الصوفي عبد الرحمان الفزازي الأندلسي؛ فبالرغم من وصوله إلى منصب كاتب الخليفة، إلا أنه اختلف معه بسبب استعانة المأمون بالروم على قتال المسلمين، وموافقته على شروطهم المهينة". فوضعه الخليفة تحت الإقامة الجبرية ببيته. الثاني هو الشاعر الإشبيلي محمد بن قسوم اللخمي، الذي كان كاتبا لأحد أمراء الموحدين، ثم استقال " وتصوف وألف في الزهد والتصوف والمواعظ وتاريخ التصوف"[2]

رغم أن المؤلف قد حدد -كما عرفنا منذ قليل- الوجهين السابقين فقط لسياسة الموحدين تجاه التصوف خلال مرحلة الانحلال، إلا أنه عاد فأضاف أن من بين "الإجراءات المتخذة من طرف الموحدين لإيقاف التأثير المتزايد للجماعات الصوفية بين نهاية القرن السادس وبداية السابع الهجريين؛ هو تشجيع ظهور الطوائف وتمتيعها بالامتيازات والرعاية"، مضيفا أنه استشف هذه الخلاصة من ترجمة أحمد التميمي القنجائري (ت. 627 هـ/1230 م)، ملاحظا أن ما يثير التساؤل حول هذا الصوفي هو إقرار ابن عبد الملك المراكشي صاحب الذيل والتكملة بأنه كان " شيخ

---

[1] - ص 79.

[2] - ص 80-81-82

الطائفة الصوفية قاطبة بالمغرب" في العصر الموحدي، مضيفا أنه " إذا كان الأمر يتعلق فعلا بطائفة منظمة من طرف السلطة الموحدية بهدف استقطاب المتصوفة، وتفتيت الشبكات الرافضة منها، فإنها ستكون بادرة المجهودات المرينية اللاحقة لتدجين التيار الصوفي المغربي. ومن الجائز افتراض أن الخلفاء الموحدين قد اعتمدوا عليه لخلق طائفة صوفية رسمية منظمة، تراقبها السلطات مباشرة، إذ كان بإمكانه أن يضفي عليها نصيبا من التأييد الشعبي الذي كانت تتمتع به الجماعات الصوفية الأخرى التي لا تدور في فلك السلطات الموحدية"، رابطا ذلك بمصاهرة بعدية تمت بين آل القنجائري وآل العزفي بزواج مريم القنجائري بأبي القاسم العزفي، حاكم سبتة منذ سنة 654 هـ، وابن الصوفي أبي العباس أحمد العزفي صاحب "دعامة اليقين في زعامة المتقين"، معلقا بأن ذلك "الارتباط لم يكن نتيجة اعتباطية صرفة"[1].

يخلص المؤلف إلى نتيجة مفادها أن السياسة الموحدية "لاحتواء الطوائف الصوفية قد منيت بالفشل"، ضاربا المثل بثورة عزوز بن أمغار على الخليفة المرتضى ممثل رباط تيط الفطر، والذي اعترف بسلطة الأمير المريني يعقوب بن عبد الحق، وكذلك سجن عبد الله بن أبي محمد الماجري، زعيم "الطائفة الماجرية"، ابن مؤسس رباط آسفي التي كانت في رأي المؤلف "من دون شك الأحسن تنظيما"، إلا أن المؤلف لا يجزم بانضمام رباط آسفي إلى المرينيين في صراعهم مع الموحدين نظرا "لأننا لا نتوفر على أية إيضاحات تسمح بالجزم" على حد تعبيره[2]

---

[1]- ص 83-84

[2]- ص 84-85-86-87-88. لاحظ أن المؤلف يستعمل ألفاظ متعددة هي (الطائفة، الرباط، الجماعة) للدلالة على شيء واحد مما يدل على أته يواحه غموضا ما.

ختم المؤلف هذا المبحث بالحديث عن "تأثير المتصوفة السياسي في الثورات ضد الموحدين التي اندلعت في الأندلس" خاصة في شرقها، ممثلا لذلك بثورة محمد بن يوسف بن هود ضد الخليفة المأمون، زاعما أن علاقة ما كانت تجمع ابن هود "والجماعات الصوفية لمنطقة مرسية"، مستدلا على ذلك بكون ابن هود ولى على مرسية عبد العزيز بن عبد الملك بن خطاب الذي "مال إلى التصوف والزهد"، وبكون صوفي غرناطي يدعى أبا إسحاق بن عبيديس النفزي مدح ابن هود نظرا لجهاده المسيحيين، منهيا حديثه عن ثورات الأندلس بثورة ابن أحلى، "فقد تزعم هذا الشيخ جماعة "متطرفة"[1] من المتصوفة كانت تعمل في منطقة لورقة". حيث أصبح "وال مستقل" رابطا بينه وبين ابن قسي بالاقتباس التالي عن إبراهيم بوتشيش " من هذه الزاوية يمكن اعتبار ابن أحلى ممثلا نموذجيا للواجهة السياسية للتصوف في خط ابن قسي، مثله في ذلك مثل عزيز بن خطاب"[2].

إضافة إلى بعض الملاحظات التي أبديناها في متن القراءة وهوامشها سنثير بعض القضايا الأخرى مثل قضية عنوان الكتاب نفسه. فكما هو معلوم في أبجديات البحث العلمي: وجوب أن يكون عنوان الكتاب أو المقال أو غيرهما معبرا تعبيرا دقيقا عن مضمون العمل. فهل ينطبق هذا على عمل الدكتور محمد الشريف؟ خاصة أنه وضع عنوانين للكتاب، أحدهما رئيسي والآخر فرعي.

ففي الرئيسي قيد موضوعه من حيث المجال الجغرافي بـ "المغرب الموحدي"؟ لكن في المضمون تطرق للحديث عن صوفية أندلسيين منذ

---

[1] - لاحظ أن المؤلف يتحدث هنا عن جماعة متطرفة دون أن يصنف تيارات التصوف خلال العصر الذي يدرسه، كما لم يقدم معايير لهذا التصنيف.

[2] - ص 88-89-90.

المبحث الأول، بل تعرض لعلاقات السلطة الموحدية بالصوفية الأندلسيين من المبحث الثالث إلى الأخير. فقد كان الأحرى به أن يعوض المغرب بالغرب الإسلامي ليشمل بذلك الأندلس.

هذا عن العنوان الرئيسي، أما العنوان الفرعي، فيوضع عادة لتوضيح الرئيسي أكثر، لكن الذي حدث هو أنه فعل العكس. فواضح أن مصطلح "الحكم" في العنوان الثاني يقابل عند المؤلف مصطلح "السلطة" في العنوان الأول، غير أن المصطلح الأخير - في رأينا- أكثر تعبيرا وحداثة واستخداما لدى المختصين في العلوم السياسية الحديثة من الأول.

أما مصطلح "الدين" في الثاني، إذا كان المؤلف يقصد به ما يقابل "التصوف" في الأول، فإن ذلك يجانب الصواب. فالدين عام والتصوف مخصوص. الدين عقيدة وشريعة وأخلاق، والتصوف عند بعض الصوفية سلوك فقط، وعند البعض الآخر فلسفة وسلوك، ولكنه عند كلا الفريقين لا يتميز بشريعة مخصوصة.

أما مصطلح "النسق" فإضافته إلى "المغرب الوسيط" لا تعني شيئا، فعن أي نسق يتحدث المؤلف؟ أعن النسق الاجتماعي أم الاقتصادي أم الفكراني، رغم أنه واضح بدون شك، أنه يقصد النسق السياسي. فقد كان عليه إضافة هذه اللفظة حتى يتسق المبنى مع المعنى.

بعد العنوان افتتح المؤلف كتابه بـ "تقديم" عوض مقدمة، والذي أعرفه شخصيا أن التقديم إنما هو ما يكتبه شخص آخر غير مؤلف الكتاب، وعادة ما يكون متخصصا في المجال المعرفي الذي يعالجه الكتاب ليُقرب الكاتب والكتاب للقراء.

قلنا سابقا "قسم المؤلف كتابه إلى تقديم وستة مباحث"، وحين بدأنا بالتعريف بالأول منها بدأنا كما يلي: " في القسم الموالي للتقديم"، وذكرنا في الهامش أننا سنعود لمناقشة لماذا سمينا هذا القسم قسما

وليس مبحثا. والحقيقة أن الذي دفعنا لذلك هو اضطراب المؤلف نفسه في تسمية هذا الجزء من عمله، في واجهة القسم وفي متنه وفي الفهرس.

فبعد التقديم جعل المؤلف واجهة لما يليه كتب فيها في السطر الأول عنوانا جانبيا سماه "المبحث الأول"، وبعده مباشرة في السطر الثاني وببنط أكبر من السابق وضع عنوانا وسطيا كالتالي: "مدخل عام" تليه نقطتان، ثم "حول جذور التصوف المغربي"، وعند تناوله لهذا القسم في المتن اعتبره مدخلا وليس مبحثا بقوله: "وليس هدفنا في هذا المدخل استجلاء القضايا الشائكة ..." إلخ. وفي الفهرس العام للموضوعات جاء على الشكل التالي: السطر الأول: "المبحث الأول" تليه نقطتان، وفي السطر الثاني: "حول جذور التصوف المغربي". فأي التسميتين يجب اعتمادها لهذا القسم، هل هو مدخل أم مبحث؟ من حق المؤلف أن يختار منهما ما يناسب المضمون، لكن لا يمكن اعتمادهما معا في نفس الوقت.

من خلال "التقديم" أيضا يظهر للقارئ المتخصص أن المؤلف لديه اضطراب كبير في تحديد ماهية التصوف. فهو عنده تارة "حساسية دينية داخل المجتمع"، وثانية "أحد المقومات الدينية والروحية والثقافية بل وحتى السياسية والاقتصادية، وثالثة "أحد أبرز عناصر التراث الإسلامي" ورابعة هو "قوة اجتماعية وسياسية فاعلة"، وخامسة "نوعا من الحَكَم البديل" للسلطة القائمة"[1]

بل ليست هناك - في نظر المؤلف- على ما يبدو حدود فاصلة بين التصوف والزهد. فهو يقول في التقديم مثلا: " ولا يتسع المجال، في هذا التقديم المقتضب، للوقوف عند الأسباب التي مهدت لذلك "الاكتساح" وواكبته، ولا لضبط خلفيات الإقبال الشعبي الواسع على التصوف

[1]- ص 3-4.

الزهدي[1]"[2] وعلى الرغم من أنه في القسم الأول قد ميز تمييزا واضحا - اعتمادا على رسالة عبد الجليل الحامنات حول "التصوف المغربي في القرن السادس الهجري" - بين الزهد والتصوف[3]، إلا أنه عاد في المبحث الثالث ليقول محيلا على محمد القبلي، إن سياسة عبد المؤمن القمعية ضد الصوفية "قد مهدت مباشرة للإقبال الشعبي على التصوف الزهدي"[4]. وفي بداية المبحث الخامس ذكر أن سياسة يعقوب المنصور اختلفت عن سياسة العنف والمواجهة المباشرة التي نهجها أبوه وجده والتي "لم تنجح في كسر شوكة تيار التصوف الزهدي السني أو الحد من نفوذ التصوف الاجتماعي الروحي"[5]. فما معنى هذه النعوت؟ والحال أن المؤلف خلال المباحث الأربعة السابقة لم يميز بين تيارات صوفية سنية أو غير سنية، بل كان يتحدث فقط عن تيار التصوف، وما يزيد هذا التخبط حدة ما ورد في الصفحة 67 من نفس المبحث حيث يقول:" الواقع أن هذه السياسة التقاربية التي انتهجها الخليفة المنصور مع التيار السني في التصوف هي التي تفسر ما ذهبت إليه بعض المصادر[6] حينما تدعي انتماء الخليفة الموحدي للتيار الزهدي، خاصة وأنه كان يجتاز خلال فترة حكمه

---

[1] - التشديد من عندنا هنا وفيما يلي.

[2] - نفس الصفحتين.

[3] - ص 9-10.

[4] - ص 34.

[5] - ص 55.

[6] - يذكر المؤلف المصادر هكذا بالجمع، لكنه عندما أحال في الهامش، ذكر صاحب المعجب فقط، ومرجعين عبارة عن مقالين أحدهما لحليمة فرحات والآخر لمحمد زنيبر، وحتى نص المعجب هو التالي: " وأظهر بعد ذلك زهدا وتقشفا وخشونة ملبس ومأكل" فقد كان صاحب المعجب ذكيا في استعمال فعل أظهر الذي هو مقابل لفعل أبطن.

أزمة ضمير خانقة قادته إلى سلوك طريق التصوف"[1]. فبأي هذه الأوصاف يأخذ القارئ؟ هل الخليفة زاهد أم صوفي؟.

إن مرد كل ذلك في رأينا يرجع إلى عدم تعرض المؤلف بالبحث لمضمون فكر التيارات الصوفية التي عرفها العصر الموحدي. وقد انعكس ذلك على كامل عمله أثناء التحليل.

ونمثل لذلك بما أسميناه "لغز المبحث الثاني". فطوال هذا المبحث بدل المؤلف مجهودات كبيرة وأتى باستدلالات يدحض بها فكرة صوفية ابن تومرت، لكنه في نهاية المبحث، وفي فقرة لا تتعدى أربعة أسطر وعوض أن توصله استدلالاته إلى النتيجة المنطقية التي كان يتغياها، إذا به ينسف كل تلك الاستدلالات ليقرر عكس ما قاله تماما في كامل المبحث كما يلي: " وكيفما كان الحال، فإنه يمكن التأكيد على أن الإستوغرافية الموحدية الرسمية لم تعمل إلا على عكس ما كان ابن تومرت قد كرسه بفعله وممارسته السياسية. فنحن نعلم كيف نجح في استثمار التيار الصوفي الذي استقطب العامة، وربط حركته بالغزالي، ومزج بين الفكر الصوفي والمهدوية وآمال العامة"[2]. هذا في المتن، أما في الهامش فقد استشهد بنص من مقال مفاده أن ابن تومرت قام بإنشاء "عقيدة جديدة قاسية واعتماد تربية جديدة تقوم على أساسين : فقهي وصوفي"[3]. وإذا صحت فرضية صوفية ابن تومرت في نظر المؤلف، فإننا نطرح عليه السؤال التالي: ما الذي يبرر كل ذلك الصراع المرير الذي تحدث عنه المؤلف بين خلفاء ابن تومرت والمتصوفة؟

---

[1]- ص 67-68.

[2]- ص 28.

[3]- ص 28 هـ4.

لعل ما أوقع المؤلف - في رأينا - في هذا هو ما استنتجه من مناقشته لقضية جزئية تتعلق باتفاق ابن عباد - في رأي المؤلف - مع ابن تومرت حول ضرورة تلقي المريد عن الشيخ، خلال نقاش دار في القرن الثامن الهجري بينه وبين الشاطبي، مقررا أن ابن عباد " قد يكون اعتمد على الدلائل التي استعملها ابن تومرت"[1]. لكن لفهم هذه القضية - في رأينا- كان على المؤلف مناقشتها في إطار نظرية المعرفة عند الرجلين وحتى في إطار النظرية السياسية عند كل منهما، آنذاك يمكننا الحسم بالتوسل بالآليات المعرفية (الإبيستيمية) وليس اعتمادا على "منهج" توارد الخواطر.

إن عدم تناول المؤلف الفكر الصوفي في العصر الموحدي بالبحث وتصنيفه إلى تيارات، هو ما جعله يقع في مثل هذه الهفوات، وهو ما جعله يكتفي بنعت هذا الفكر على اختلاف تلاوينه بعبارات مطاطة: مثل المعارف أو التعاليم، أو القناعات فقط دون تحديد ماهيته، فنجده يستعمل مثلا عبارات لوصف فكر أبي العباس السبتي مثل " معارف أبي العباس"، و"تعاليم مذهبه"[2] و"حِكَمه وبركته"[3] و"مواقف أبي العباس وقناعاته" و"التعاليم المقدمة من طرف أبي العباس"[4]، كما نجده حين تحدث عن الشيخ عيسى بن عبد العزيز يلبخت القزولي يقول: " وفي نفس السياق لدينا مثال آخر يسمح بتوضيح هذه الاستراتيجية الموحدية لـ "ترسيم" التعاليم المقدمة من طرف بعض شيوخ التصوف"[5]، و"قناعة

---

[1]- ص 27.

[2]- ص 60.

[3]- ص 61.

[4]- ص 62.

[5]- ص 63.

الشيخ الذي تصفه المصادر بالتقية"، و"كانت لعيسى القزولي حرية نشر تعاليمه بحرية أكبر أمام سامعة كبيرة". و"هذا التعيين قد سمح مباشرة بمراقبة تعاليمه"[1].

وبعد فإن هذه القراءة في والملاحظات على كتاب صغير في حجمه كبير بالمجهود الذي بذله صاحبه فيه، لا تغني القارئ عن العودة إلى متن الكتاب ليقف بنفسه على ما بذله صاحبه من جهد من أجل جمع مادته من مظان مختلفة تدل على ذلك غزارة هوامشه وإحالاته، كما دقة تحليله وصرامته المنهجية، وذلك شيء ليس بالغريب على باحث مثل الدكتور محمد الشريف المشهود له بالتضلع في البحث في تاريخ الغرب الإسلامي الوسيط عموما، وتاريخ مدنه، والمعرفة المعمقة بكتب مناقبه خصوصا. كما أنه يتحلى بخصلة الباحث الذي يسعى إلى تقدم البحث العلمي دون مراعاة للمجاملات بين الزملاء، وهذه الخصلة بالذات هي التي جعلت اطلاع القراء على هذه القراءة ممكنا. ذلك أني كنت قد أنجزتها وقدمتها أحد أيام الأربعاء من شهر أبريل سنة 2005 في إطار "أربعاء الفكر والتاريخ": ذلك النشاط العلمي الذي كان يشرف عليه المؤلف نفسه بكلية آداب تطوان. وقد ظلت حبيسة درج مكتبي منذ ذلك الحين، وحين تكلف الزميل محمد الشريف بتنسيق مواد الكتاب الجماعي الأول لشعبة التاريخ، طلب مني نشرها ضمن أعماله، لكني تفاديت ذلك ظنا مني أنها قاسية أكثر من اللزوم، وأن نشرها قد لا يروقه، وعند تكفله بتنسيق مواد الكتاب الجماعي الثاني للشعبة عاود الكرة معي، فهممت بالتعلل بأعذار من مثل كثرة الأشغال وكون النص موضب في بيئة ماكنتوش مما يتطلب مني وقتا لإعادة توضيبه في بيئة ويندوز. لكن حين اقترح علي أن

---

[1] - ص 63.

يتكفل بإعادة رقنه، حصرني في الزاوية كما يقال، فما كان مني إلا أن أذعنت، وكذلك كان.

فشكرا له على روحه العلمية أولا، وشكرا له على إتاحته الفرصة لي لأكتب هامشا على متنه ثانيا، وشكرا له لأنه شجعني وألح علي في نشر هذا الهامش ثالثا.